

VORGRIECHISCHE KULTE IN DEN GRIECHISCHEN INSCRIFTEN MYKENISCHER ZEIT

Obwohl die Erkundigungen über die mykenische Religion, die wir imstande sind, aus den Inschriften zu schöpfen, ziemlich fragmentarisch, bisweilen aber auch unverständlich sind, folgt es aus ihnen ganz zweifellos, dass die wichtigsten olympischen Götter bereits in der mykenischen Zeit verehrt wurden. Aber zugleich genossen manche «kleinasiatische» Götter, d. h. Götter der vorgriechischen Bevölkerung, ebenfalls Verehrung, bisweilen in einer bizarr synkretischen Form.

Was die olympische Götter anbetrifft, so gibt es¹ keinen genügenden Grund zu glauben, dass sie bereits einen Familienkreis bildeten, wie es später bei Homer geschieht. Es gibt auch keine Spuren davon, dass Zeus schon eine führende Rolle unter den Göttern spielte: wie es scheint, war er nur eine der lokalen Gottheiten. Er wird manchmal mit einer lokalen Göttin eng verflochten: wenn in Ziujo² (Tn316, r8-9) seine Paredros Hera war (*Zive* GABEN, *Era* GABEN), so war in Kreta die asiatische Göttermutter Ma, allem Anschein nach, eine solche Paredros: F51 wird die Gerste dem Zeus (*Zive*) und der Ma (*Mage*) dargebracht, d. h. Δὺ Μᾶγε. Vgl: Julian. Apostat. or. 55 (Εἰς τὴν Μητέρα τῶν θεῶν), p. 166ab: Διὸς σόνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν... ἡ καὶ συνοικοῦσα καὶ τεκοῦσα τῷ μεγάλῳ Διὶ θεός... In einer Inschrift aus Syllion in Paphlagonien (Cauer-Schwyzer, 686,1) hat die Göttermutter den Namen Διφί[α]; dass sie hier mit Ma-Kybele identisch ist, wird daraus klar, dass sie in Begleitung von *huapoïoi*, den Korybanten, erscheint. Aus der Benennung Διφία ist ohne weiteres offenbar, dass sie als Zeuspareder gedacht wurde.

Dafür spricht auch der Beiname des Zeus in Kleinasien: FHG III 592, 30 οἱ Βιθυνοὶ ἐκάλουν Παπᾶν τὸν Δία, in einer Inschrift, die im Jahre 1884 veröffentlicht war, Δὺ Παπᾶ³, und CIG 3817 Παπίᾳ Δὺ

¹ Worauf schon T. B. L. Webster (*Bulletin of the Inst. of Class. Studies* 1, 1954, S. 11) hinwies.

² Die Zeichen 1, 45, 7, 14 translitteriere ich als *za*, *ze*, *zi*, *zo*.

³ *Journ. Hell. Stud.*, V (1884), S. 260, 12.

Σωτήρι εὐχῆν. Παπᾶς, der Papa, ist natürlich Gemahl der Mā, der Mama; nachdem der Παπᾶς dem Zeus (Ζεὺς, Διεύς) gleichgesetzt worden war, wurde auch Mā zu Διεία.

Andrerseits aber wurde Ma stets der Rhea, der *Zeusmutter*, gleichgesetzt. Auch Rhea hiess «die Mutter aller Götter», auch sie wurde oft bloss Μήτηρ genannt, s. Strab. X 3,12, p. 469C: τόμπανα Ῥέας τε Μητρὸς εὐρήματα... «ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας», vgl. Steph. Byz. v. Μάστουρα: ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Mā.

Es gibt hier aber keinen Widerspruch: Ma war ja gleichzeitig Mutter und Frau des Zeus. Nach der Mythe, die Arnobius (V, 37) und Clemens Alexandrinus (*Protr.* 2,1 5) mitteilen, pflegte Zeus Umgang mit seiner eigenen Mutter: «Juppiter in taurum versus concubitum matris suae Cereris appetivit»; Gruppe¹ hat gewiss Recht, wenn er sagt, dass hier unter Ceres die phrygische Göttermutter zu verstehen sei.

Das Heiligtum der Divia (*Zivija*), die, wie wir schon gesehen haben, mit der «Göttermutter» identisch war, hiess in Pylos Διφιαῖον (*Zivijajo*). Tn316, r4 handelt es sich um Gaben und Opfer (δῶρα φερεφορηνά τε), die an das Diviaion bestimmt sind; der Göttin Ziuja wird eine goldene Schale und eine Frau dargebracht. Ausser Zivija wird in derselben Inschrift (Z. 5) noch Manasa genannt und ihr werden besondere Gaben bestimmt — ich deute das Wort als Mā ἀνάσσα. Dann ist auch sie Göttermutter, aber unter einem anderen Namen; wo sich ihr Heiligtum befand, ist es aus der Inschrift unmöglich zu schliessen.

In der späteren griechischen Religion erbten sowohl Demeter als Artemis viele kennzeichnende Züge der Göttermutter. Wir wiesen doch soeben darauf hin, dass die Erzählung vom Umgang des Zeus mit Demeter (die als Zeusmutter, also als Mutter aller Götter, gekennzeichnet ist), von Ma-Kybele auf sie übertragen worden war. In der *Helene* des Euripides (v. 1308) wird erzählt, dass die Pauken klirren, während die Göttermutter ihre Tochter Kore suchte; hier werden die μάτηρ θεῶν und die Demeter ganz synkretisch als eine und dieselbe Person behandelt. Demeter wurde, ganz wie die Göttermutter, mit Brustwarzen von oben bis unten bedeckt dargestellt².

¹ *Die griech. Mythol. und Religionsgesch.*, München 1906, S. 1166, A. 11; 1169, A. 7.

² Vgl. Gruppe, *o. c.* 1166, A. 11; 1190, A. 4; Arnob. III, 10; VI, 25; Lucr. IV, 1164: *mammosa Ceres*.

Noch interessanter ist es, dass die Göttermutter auch mit der jungfräulichen keuschen Artemis identifiziert wurde. Dass diese Göttinnen identisch sind, war im kleinasiatischen Kreis eine ganz allgemeine Ansicht. So wurde die Jungfrau Artemis in ihrem berühmten ephesischen Heiligtum als Mutter dargestellt, auch sie mit Brustwarzen bedeckt¹; an der Spitze des ephesischen Heiligtum standen — ganz wie bei der kretischen Göttermutter Rhea — die Kureten²; in einem anderen Heiligtum derselben Göttin, in den kleinasiatischen Komanai, wurde die Göttin Ma mit Artemis identifiziert³. Es ist interessant zu sehen, dass es sich in einer Inschrift von Tanais⁴ um die Jungfrau Artemis handelt, die einen jungen Sohn hat: θεᾶ Ἀρτέμιδι μεθεούση Νέω θ' υἱῶι κατ' εὐχὴν Παρθενοκλής.

Nun trug Demeter in der späteren Zeit nicht selten das Epitheton ἄνασσα: ἄγνων ὀργίων ἄνασσα (Aristoph. *Ranae*, 384), πάντων ἄνασσα (Eurip. *Phoen.* 684), εὐρυάνασσα (Callim, *Hymn.* 6. 121); denselben Titel trägt in der pylischen Inschrift Tn316 die Göttin Ma — *Manasa* = *Mā* ἄνασσα⁵.

Ganz wie Artemis, war Ma zugleich Mutter und Jungfrau, s. die Inschr. IosPE II 54: θεῶ τῆς Μᾶς καὶ Παρθένου⁶. Darauf nahm später der Kaiser Julian Rücksicht (*Orat.* 5, p. 166b): παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν οὐσα πάντων. Es ist deshalb von vornherein zu erwarten, dass schon in der mykenischen Zeit der jungfräulichen Göttermutter ein Kind beigegeben würde — eine Tochter, κόρη, oder ein Sohn, κόρος oder παῖς. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass unter der oft in den knossischen Inschriften erwähnten Gottheit *Paze* (oder *Pazeji*⁷, F 955,2) = Παιδεῖ, d. h. Παιδί (ein alter Dativus) ein göttlicher Knabe zu verstehen sei, etwa dem Eros oder dem Adonis analog. Wo sich die Heiligtümer dieses Gottes befanden

¹ S. z. B. Head, *Numismatic Chronicle*, N. S. XX, S. 152.

² Ditt. *Syll.*³ 333, *Inscr. Brit. Mus.* III, 590. VI; Strab. XIV, p. 640 C.

³ S. meinen Aufsatz «Der Kultus der Mutter und Jungfrau (*Mā* καὶ Παρθένος) im bosporanischen Reiche», *Vestnik Drevnej Istorii*, Moskau 1948, Nr. 3, S. 204 ff.

⁴ *Insc. orae Septentr. Ponti Euxini* II 421.

⁵ Vgl. Ep301 *kotona anono*; Ea922 *kotonanono*; *kotonooko* (passim); Eo173 *kotonoko*; On300,8 *Peraakorajo*; Ae398 *Perakorajo*.

⁶ Siehe oben Anm. 3.

⁷ Das Silbenzeichen 28 translitteriere ich in der Wortmitte als *ji*.

den, ist nicht bezeichnet. Den Namen finden wir in den Opferlisten, wo die Gaben aufgezählt werden, die verschiedenen Göttern in einem gewissen Monat dargebracht werden sollen (Fp1, Fs8, Fp48,2, F456). Es werden Gerste, Bier, Honig, Wolle geopfert. In der an der linken Seite gebrochenen Inschrift F955,2 handelte es sich in der ersten Zeile um eine für den Ort Rion (*Rijoze*) bestimmte Darbringung, in der dritten für die Stadt Amnisos; in der zweiten wird gelesen: *Pazeji Kono* WEIZEN 2. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, das auch *Kono* ein Ortsname ist. Das Wort *Kono* wird noch F953 gelesen: *Voze[vi]jo me[no] Kono* WOLLE 3. Ich glaube, dass in all diesen drei Fällen *Kono* eine verkürzte Schreibart für *Konosos*¹, Κνωσός, ist und dass sich folglich das Heiligtum Παιδός in Knossos befand.

Nun werden in Kreta zwei kleine Bildsäulen gefunden, die einen Knaben in feierlicher Haltung darstellen. A. Evans, der diese Bildsäulen im Jahre 1930 einem gründlichen Studium unterworfen hat², kommt zum Schluse, dass sie einen jugendlichen Gott darstellen, da eine dieser Bildsäulen so strikt, den Dimensionen und der Technik nach, der bekannten Bildsäule der Schlangengöttin ähnelt, das es notwendig sei zu schliessen, dass diese beide Figuren eine Gruppe gebildet hatten³, und dass folglich der Knabe männlicher Paredros der Schlangengöttin ist. Was aber die Schlangengöttin anbetrifft, so soll sie nach Evans⁴ nichts als eine Hypostasis der Göttermutter sein, da sie auf dem Kopfe ein löwenartiges Tier trägt⁵ und da der Löwe immer die Göttermutter begleitete⁶.

Evans⁷ führt ein Bildwerk aus Thisbe in Bötien an, auf welchem die Göttermutter mit einem Knaben im Schosse dargestellt wird; vor dem Knaben stehen bewaffnete Männer mit einer Adorationsgeste. Das Bild hat überraschende Ähnlichkeit mit einer Darstellung der Anbetung, die die Astrologen dem Christuskind in Bethlehem zollen

¹ Vgl. En 74,1 *kitime* st. *kitimena*, Eq59,2 *kekeme* st. *kekemena*; Ea460 *eke ona paro zamo* st. *eke onato paro zamo*; Cn45,3 *paro vezane* st. *paro vezanevo* u. a.

² *The Palace of Minos*, II, 1930, S. 438-457, vgl. IV, 1935, S. 468 ff.

³ Siehe seine Wiederherstellung, *ibid.*, S. 456.

⁴ *Ibid.* III, S. 463-473, vgl. I, 1921, S. 500-510.

⁵ Siehe *ibid.* I, S. 504 und III, S. 447.

⁶ *Ibid.* I, S. 505; III, S. 463-465.

⁷ *Ibid.* III, S. 471.

(Neapel, VI. Jh. n. Chr.)¹. Es wäre eine lehrreiche Illustration zum mykenischen Kulte von Ma und Paze, wenn die Echtheit der in Thisbe gefundenen Bilder ausser Zweifel stände. Leider wurde die Echtheit des thisbeischen Fundes von manchen Kennern stark angezweifelt². Allerdings trat im Jahre 1935 Evans für die Echtheit des Fundes³; inso weit ich urteilen kann, sind seine Gegengründe sehr schwerwiegend. Nicht nur dass er sich auf Expertise von sehr glaubwürdigen Fachmännern berief (R. B. Seager, John Marshall, Young vom Ashmolean Museum): er wies auch darauf hin, dass manche Motive und Einzelzüge des thisbeischen Fundes bei späteren Ausgrabungen in Kreta auf Bildwerken wiedergefunden wurden; vor diesen Ausgrabungen war ja kein Fälscher imstande, eine Ahnung davon zu haben. Auch ein so hervorragende Kenner der mykenischen Archäologie wie M. P. Nilsson⁴ hält diese Zeichnungen für echt.

Meine Lesung der Wörter *Manasa* und *Mage* in den mykenischen Inschriften als $M\ddot{a} \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha$ und $M\ddot{a} \tau\epsilon$ wird wohl beanstandet werden, denn man hält Kybele-Ma gewöhnlich für eine phrygische Göttin, die ziemlich spät auf dem Wege des Synkretismus in das griechische Pantheon Eintritt fand. Doch die oben erwähnten archäologischen Funde veranlassten schon vor der Entzifferung der Inschriften anzunehmen, die Verehrung der Kybele-Ma hätte bereits in Griechenland stattgefunden. Ich will nur darauf hinweisen, dass O. Gruppe⁵ bereits im Jahre 1906 die Verehrung der Ma schon für die Zeit der kretischen Kultur voraussetzte; indem er manche Beweise für diese seine Vermutung anführte, kam er zum Schlusse: «Diese Betrachtungen führen zu der Ansicht, dass die Gleichsetzung der griechischen Zeusmutter und der kleinasiatischen Göttin in die Blütezeit der kretischen Kultur hinaufgerückt werden müsse». Gruppe's Vermutung wird durch die von uns hier behandelten Urkunden vollständig bestätigt.

Die Frage, welche Gottheit des späteren Pantheons sich unter der $\Pi\acute{\omicron}\tau\iota\nu\alpha$ (*Potinija*) verberge, wird, wie ich glaube, schief gestellt.

¹ *Ibid.*, III, S. 475.

² B. Schweizer, *Gnomon*, IV (1928), S. 170, A. Lesky, *Pauly-Wissowa*, III-A, S. 1711, W. Herbig, *ibid.* S. 1730, L. W. Daly, *ibid.* Suppl. VII, 1940, S. 770.

³ *The Palace of Minos*, IV, 2, S. 515-517.

⁴ M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, S. 44 u. ö.

⁵ *Griech Mythol. und Religionsgesch.*, München 1906, II, S. 1537, § 308.

Eine solche Fragestellung beweist, dass das Hauptwesen der alten Religionen des östlichen Mittelmeerbeckens — und zwar der Henotheismus — dem Fragenden unbekannt blieb. Fast jede Gottheit dieser ältesten Zeit war ja himmlisches Abbild einer irdischen Polis und folglich der himmlische Patron nur ihrer Bürger; alle übrigen Götter wurden ursprünglich für Mächte gehalten, die dieser Polis feindlich oder bestenfalls gleichgültig gegenüberstehen. Da nun jede Polis nur *einen*, ihren eigenen Gott hat, so bestand keine Notwendigkeit ihm einen Eigennamen zu geben: der Gott von Sidon hiess bloss Baal-Sidon, «der Herr, der Besitzer von Sidon», der Gott von Rimman hiess Baal-Rimman usw., die Göttin Athens hiess Ἀθηναία > Ἀθηνᾶ, «die Athenische (Herrin)». Solche Götter nannte man πολιοῦχοι < πολιοῦχοι, «die Inhaber der Stadt». Also bedeuten die griechischen Benennungen der Götter — Δεσπότης (*Zopota*, PY Tn316,5), Δέσποινα und Πότνια nichts mehr als «Besitzer», indem sie den semitischen Baal, Baalith entsprechen; in den völkerrechtlichen Urkunden musste man dem Wort «Herr» noch den Namen der Stadt, deren Eigentümer der Gott war, hinzufügen, um genau zu bezeichnen, um welchen Gott es sich handelt.

In der Tat steht sowohl in den pylischen, wie in den knossischen Inschriften neben dem Wort *Potinjia* oft der Name des Ortes im Gen.: «die Herrscherin des Ortes NN».

I. DER PYLISCHE STAAT.

Jn310. Ort *Akereva* (Ἀκρεῖα). Zuerst werden die dem Heiligtum nicht einverleibten («die laischen») Schmiede, dann diejenigen, die dem Heiligtum «der Herrscherin des Ortes» einverleibt sind (*Potinjavejo kakeve*, Ποτνιαίω χαλκῆρες, Z. 14), aufgezählt.

Jn431/433. Ort *Apekeo*. Zuerst werden die «laischen» Schmiede aufgezählt; dann die dem Heiligtum «der Herrscherin des Ortes» einverleibten: *Apekee kakeve Potinjavejo*, «die Schmiede des Heiligtums der Herrscherin in Apekeo».

Tn316r3. Ort *Pakija* (Sphagial¹): *Ijetoge Pakijasi* (nicht *Pakijazel*) *zorage pereporenaqe ake Potinjia*, «jawohl, es sollen geschickt werden Gaben und Darbringungen der Herrscherin in (*der* Stadt) Sphagia» (nicht: in *die* Stadt Sphagial).

¹ Der Zweifel an die Gleichsetzung *Pakija*=Σφαγία scheint mir durchaus unbegründet.

Diese sphagische Potinija wurde von Ventris Demeter gleichgestellt, da er in En609,I unrichtig *Damate(r)* lies. Wie oben gesagt wurde sind solche Gleichsetzungen grundsätzlich falsch.

2. DER KNOSSISCHE STAAT.

V52,I ist eine aus vier Götternamen bestehende Liste, deren erster *Atana potinija* ist. Aus einer späteren Inschrift (Ditt. *Syll.*³ 526) erfahren wir, dass es in Kreta einen Tempelvorort gab, der *'Αθαναία* (= *'Αθανᾶ*) hiess: θεοῦς ὄσο[ι]ς ἐν *'Αθαναίαι* θύεται πάντα¹. Deshalb sind wir berechtigt, die Worte *Atana potinija* als *'Αθανᾶς πότνια* zu transkribieren («Athens Herrscherin»).

Gg702: *pasiteoji meri* AMPHORA, *Zape₂ritojo potinija meri* AMPHORA *πᾶσι θεοῖς μέλι... Δαπειρίνθοιο* (*Δαφειλίνθοιο?*)...², d. h. «der Herrscherin des Zapirinthos (?) eine Amphora Honig».

G820: *Kutatijage potinijaveja apo keupozeja* *Κυταιτίας τε* (oder *Κυταιτία τε*) *Ποτνιαίας ἀπὸ γηϋποδείας*, d. h. «von den der Herrscherin des Kutaitobezirks gehörenden Landgütern»³.

Einen etwas anderen Sinn hat das Wort *potinija* in Fn187,8. Auch hier wird ein Ort erwähnt, dessen Herrscherin die Göttin ist: *Urhojo potinija*. Doch ist dies *Urhojo* kein Wohnort des pylischen Staates: das Wort *Urhojo*, *Ἰρῶν*, ist von *ὑπό* ganz genau so gebildet, wie *ὑπερῶν* («das, was nach Oben gehört», z. B. das obere Stockwerk) von *ὑπέρ*, vgl. noch *πατρῶος*, *Μητρῶν*, *Θησεῖον*, *Ἡραῖον*, *Μᾶον*, das Heiligtum der Ma⁴. *Ἰρῶν*, τὰ ὑπό ist «das unten Befindliche», «die unterirdische Welt», *Ἰρῶν πότνια* ist «die Unterweltsherrscherin».

Damit kann man noch den Namen des Ortes *Urhozifono vovo*, *Ἰποδιωνὸς φόρφος*, in Zusammenhang bringen. Der Gott des Hades

¹ *'Αθαναία Πολιάς* in dieser Inschrift ist m. E. zu übersetzen: «die athenische Polias» gleichwie man das nebenstehende *Ζεὺς Δικταῖος* als «der diktäische Zeus» übersetzt, vgl. Collitz 504I,10. Vgl. W. Knight, *Classical Philology*, XXV (1930), S. 363 m. A.: «Pallas at Troy is not identical with Athene... Pallas is certainly a common noun. Pallas is emphatically polioukhos»...

² L. Palmer liest *Dapuritojo* = *Λαβυρίνθοιο*.

³ Das Wort *Pipituna* (Fp13,1) ist wahrscheinlich eine Schmeichelform von *Potinija* mit einer archaischen Anfangsverdoppelung (vgl. *φερεφόρενα*, «Darbringungen», Furumark) und dem Suffix *-un-* (vgl. *Δίκτ-ωνν-α*, Furumark).

⁴ S. meinen obenerwähnten Aufsatz in dem *Vestnik Drevnej Istorii*, 1948, Nr. 3, S. 204, Anm. 3.

wird oft «der unterirdische Zeus» genannt¹. Nun ist -ωνός, -ώνη² ein gut bezeugtes wortbildendes Suffix, vgl. κορ-ωνός, οἰ-ωνός, υἱ-ωνός, ῥαστ-ώνη, χελ-ώνη, Ἀκρισι-ώνη, ἀνεμ-ώνη u. a. Also bedeutet ὑπο-δι-ωνός — «der dem unterirdischen Zeus gehörende».

Die magischen Formeln zwecks Herbeirufen der Winde spielten eine grosse Rolle in der Religion des ältesten Griechenlands. Man rief die Winde um das Herdefeuer anzufachen, um den Opferrauch an die Himmelsgötter fortzutragen, um den Regen den Feldern herbeizubringen; andererseits war für die Schifffahrt notwendig, Gegenwinde zu bändigen und die günstigen anzuspornen. Ein gutes Mittel dazu war das Gebet mit dem Versprechen reicher Gaben (so *Ilias* XXIII, 192 ff., VIII, 599 ff.).

Die Hauptaufgabe des Zauberers ist jedoch nicht die Winde zu bereden, sondern sie durch magische Handlungen zu bezwingen. Eine solche Handlung war zweifellos das Hineintreiben der Winde in einen Sack; die Zauberer machten wohl dasselbe, was Aiolos *Od.* X, 21: die Sacke, worin diese sturmbringenden Winde magisch hineingetrieben waren, wurden mit einem silbernen Faden zusammengezogen, ἵνα μή τι παραπνεύσει ὀλίγον περ (*Od.* X, 24). Diese oder ähnliche Prozeduren lehrte wohl der Philosoph Empedokles seine Schüler, denen er versprach (fr. B III Diels):

παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἳ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνόμενοι πνοαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις.

Ein etwas anderer Ritus wurde im Athenaheiligtume in Titane (bei Korinth) vollzogen (Paus. II, 12,1). Hier befand sich ein Altar der Winde, worauf ein Priester (ὁ ἱερεὺς τῶν ἀνέμων) einmal jährlich tief in der Nacht den Winden Opfer brachte. Er grub vier Höhlungen, worin er die Winde hineintrieb, um ihren Wut zu stillen; er

¹ *Il.* IX, 457: Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνη, Aischyl. *Suppl.* 230: ἐν Ἄιδου... δικάσει... Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας. *Ibid.* 156: τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων. Eurip. fr. 912 (904) Nauck: σοὶ... χοῆν πέλανόν τε θέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἄιδης ὀνομαζόμενος... Vgl. Hesych. v. χθόνιος. Paus. III 10, 6: Ζεὺς σκοτίας. Soph. *O. C.* 1606, Paus. II, 2, 8, V, 14, 18: Ζεὺς χθόνιος.

² S. P. Chantraine, *La formation des noms en grec*, Paris 1933, S. 207. Διώνη, eine Paredros des Zeus, die Mutter der Aphrodita, die in Dodona Hera gleichgesetzt wurde, ist wohl eine ebensolche Bildung von der Wurzel δι-.

sprach dabei «sonderbare und geheime» (ἀπόρρητα) Beschwörungen aus, die einst von Medeia ersonnen sein sollten.

Solche Zauberriten fanden wohl auch in Athen, im Mittelpunkt der griechischen Aufklärung, statt. Das darf man aus den Benennungen ἡσυχίδαι («die Beschwichtiger»; s. schol. zu v. 489 des *Oid. tyr.* und Hesych. s. v.) und εὐδάνεμοι («die Winde einschläfer», Arrian. III 16,8) schliessen.

Über die Winde führte «der König der Winde» den Befehl; ihn hatte man vor allem anzubeten. Der Verfasser der *Odyssee* nennt ihn Aiolos. Siehe *Od. X*, 22:

κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων
ἡμὲν παυέμεναι ἢ δ' ὀρνόμεν ὄν κ' ἐθέλησι...

Nun wird in den knossischen Inschriften «die Priesterin der Winde» an zwei Stellen genannt (FpI, FpI3). In der letzteren Inschrift wird sie dabei zweimal erwähnt: *Surimozē... Anemo ijereja* BIER I, *Uta[io] Anemo ijereja* WEIN? BIER?... Wahrscheinlich handelt es sich um die «Windpriesterinnen» an verschiedenen Orten (in FpI3 in Surimo und in Utajo, in der Liste FpI wurde vielleicht die Windpriesterin in Amnisos erwähnt).

In den knossischen Inschriften begegnet man auch einem aus der *Odyssee* bekannten Gott, dem ταμίης ἀνέμων; Fs3 werden *Ani₂manake*¹ Gaben (*porena*, φορηνά) dargebracht. Wie ich früher gezeigt habe, ist in den mykenischen Inschriften -e (= ε) eine nicht nur in der dritten, sondern auch in der ersten und zweiten Deklination ziemlich gewöhnliche Dativendung; was aber *vanaka* anbetrifft, so war es ein maskulinisches Hauptwort der ersten Deklination². Also ist *Ani₂manake* = *Ani₂moanake*³ «dem König der Winde».

Zum Schluss wage ich noch eine Vermutung über den Kultus des «göttlichen Rosses» aufzustellen, die selbstverständlich weiterer Bekräftigung bedarf, um überzeugend genug zu wirken. Nach der Regel, die Ventris formulierte, wird das Schluss-s niemals geschrieben, sowie auch keiner andere Schlusskonsonant. Doch Ventris macht eine Ausnahme für den Pferdenamen *Vonogoso* allein, den er

¹ S. meinen oben erwähnten Aufsatz, S. 13 m. A. 5.

² S. ebendas., S. 15 ff., vgl. ἄναχοι, ἄνακες in dem späteren Griechischen. Darüber ausführlicher in meinem bald zu erscheinenden Buch *Die griech. Inschriften der myken. Zeit*.

³ Siehe oben, S. 43, Anm. 5.

als $\rho\acute{o}\iota\nu\phi^1$ liest. Es ist m. E. durchaus unerlaubt, solche Ausnahmen *ad hoc* auszusinnen; liest man aber nach der allgemeinen Regel *vonogoso* als $\rho\acute{o}\iota\nu\phi(ο)\sigma\omicron\varsigma$, $\rho\acute{o}\iota\nu\phi\omicron\varsigma$, so entsteht ein ganz mögliches, obwohl bisher unbezeugtes Wort.

Das Wort $\delta\phi\omicron\nu$ bedeutete ja im späteren Griechischen «Zukost», «Leckerbissen»; demgemäss bezeichneten die Adjektive, deren zweiter Teil $\delta\phi\omicron\varsigma$ ist, «einen, der eine gewisse Zukost erhält», z. B. $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\phi\omicron\varsigma$ = «mit guter Zukost», $\gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\upsilon}\delta\phi\omicron\varsigma$ = «mit süsser Zukost», $\pi\omicron\lambda\upsilon\delta\phi\omicron\varsigma$ = «der viel Zukost erhält», $\acute{\alpha}\nu\delta\phi\omicron\varsigma$ = «ohne Zukost». Dann bedeutet $\omicron\iota\nu\phi\omicron\varsigma$ «der als Zukost Wein erhält». Nun erhielten die «göttlichen» Rosse zu Homers Zeit in der Tat eine solche Zukost; siehe *Ilias*, VIII, 185:

Ἄνδρομάχη...

ὁμῖν παρ προτέροισι μελίφρονα πυρὸν ἔθηκεν,
οἶνόν τ' ἐγκεράσασα, πιεῖν ὅτε θυμὸς ἀνώγει.

Vielen Gelehrten, z. B. Friedländer und van Leeuwen, schien das absurd, und sie wollten diesen Absatz als unecht austilgen. So sagte z. B. van Leeuwen: «*verba absurda: quis enim cratera apponat equorum praesepibus?*»².

Doch Finsler, Homers bester Kenner, beanstandete bereits im Jahre 1908 diese ironische Bemerkung: «Der Spott über diese Wein trinkende Rosse stammt von Erklärern, die nie mit Pferden umgegangen sind»³. Der Rossename $\omicron\iota\nu\phi\omicron\varsigma$ in einer knossischen Inschrift beweist, das das Füttern mit Wein der Rosse, die «göttlich» galten, in mykenischer Zeit wirklich Brauch war.

Es gibt auch viele anderen Belegen dafür, dass die Rosse eine besondere Verehrung genossen, als mit magischer Kraft begabte übermenschliche Wesen.

Man wandte sich an die Rosse mit Hilfgesuchen, und eine solche Bitte wurde als Gebet bezeichnet (VIII, 198: $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\phi\alpha\tau' \epsilon\acute{\upsilon}\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$). Die Rosse werden immer (sowohl in den mykenischen Inschriften als auch bei Homer) mit Namen genannt. Den homerischen Helden

¹ «Weinrot». Ein solches Epitheton des Rosses ist nirgends bezeugt.

² J. van Leeuwen, *Homeri Ilias*, Leiden 1895, S. 205. Es handelt sich hier gewiss nicht um *cratera*, sondern um Wein, der dem Weizen zugemischt wurde, wodurch er etwas berauschend wirkte ($\mu\epsilon\lambda\iota\phi\rho\nu\omega\nu$, vgl. *Il.* VI, 264, *Od.* VII, 182, X, 356).

³ G. Finsler, *Homer*, Leipzig 1908, S. 276.

gleich, sind sie Nachkommen der Götter und haben eine ruhmreiche Genealogie (*Il.* XVI, 150); doch sie sind im Gegensatz zu diesen Helden unsterblich (*XIV*, 154. 866). *Il.* XVII, 427 beweinen sie den verstorbenen Patroklos mit Beobachtung aller rituellen Regeln. Nicht Patroklos' Tod, sondern das Leid der unsterblichen Rosse ist es, was das Mitleid des Zeus hervorruft. Sie verstehen Menschensprache zu sprechen und besitzen eine Voraussagekunst (*ibid.*), indem sie Achills nahen Tod im voraus beklagen.

Nun geben, wie es mir scheint, die knossischen Inschriften einen interessanten Beleg für den Kultus der Rosse. Bei der Beschreibung der Streitwagen in Knossos wird bezeichnet, in welchem Ort der Wagen gebaut, mit welchen Gerätschaften er versehen (*araromotemena*) ist und was an ihm fehlt. Bei dieser Aufzählung wird in SdO4I3,2 ausser einem ledernen Stirnschmuck für das Ross und ausser Leinen, noch *zovejo iqoeqe* erwähnt; in anderen Inschriften ist ein Teil dieser Wörter abgebrochen oder unlesbar geworden, doch es ist nicht schwer, sie aus den übriggebliebenen Resten wiederherzustellen: SdO404 [*zove*]jo iqoeqe, SdO4I4 + O407 [*zo*]vejo iqoeqe, O483 [*araromo*]temena e[*qoeqe*] zovejo. M. Ventris und J. Chadwick¹ hatten vorgeschlagen das Wort *zovejo* als δούρειος «hölzern» zu verstehen; doch sie sehen jetzt in *iqoeqe*, Georgiev folgend², einen Teil des Wagens, indem sie es als *ein* Wort verstehen. Ein solches Wort ist unbekannt; andererseits ist *qe* am Ende des Wortes fast immer Bindewort (= τε «und»), das stets mit dem vorhergehenden Worte zusammengeschrieben wird. Nach der Ausscheidung von *qe* bleibt *iqoe* übrig. *-e* ist Endung des Dativs in allen drei Deklinationen; *iqoe*, wie auch *mitovesae* (vgl. *mitovesae araromotemena* SdO404, O4I6 O4I7I) kann nur ein Dativ sein (nom. dual. endet in den zwei ersten Deklinationen nicht mit *-e* sondern mit *-o*); dieser Dativ hängt von *araromotemena* «versehen mit...» ab. Also wurden die Streitwagen ausser anderm noch mit einem «hölzernen Rosse» versehen.

Das hölzerne Ross (ἵππος δούρατος *Od.* VIII, 493. 512; ἵππος δούρειος *Eur. Tro.* I4; *Plat. Theaet.* p.184D u. a.) wurde ursprünglich, wie Knight zeigte³, als göttliches Wesen, als Fetisch mit sehr grosser ma-

¹ *Evidence*, S. 100.

² V. Georgiev, *Slovar' kr.-mik. nadpisej*, Sofia 1955, S. 36.

³ W. F. Knight, *Classical Philology*, XXV (1930), S. 359 ff.

gischer Kraft betrachtet. Dafür spricht auch ein knossisches Bild, worauf ein Schiff gezeichnet ist, neben dem ein riesiges Ross steht¹. Evans glaubte, hier sei das Hinüberführen eines Rosses übers Meer gezeichnet; doch das Ross steht nicht *auf*, sondern neben dem Schiffe, während das Schiff so klein ist, dass das Ross schwerlich darin Platz finden könnte. Also ist viel einfacher zu glauben, dass das riesige Ross auf dem Ufer vor dem Schiffe stehen dargestellt wurde, und dass also die Situation derjenigen entspricht, die wir *Od.* VIII, 500 vor Augen haben. Auch auf einem Aryballos des VI. Jh. v. Chr. wird ein Kampf vor dem ἵππος δούρειος dargestellt, wovon bei Homer keine Rede ist. Das alles wird begreiflich, wenn wir mit Knight die uns erhaltene Erzählung vom hölzernen Rosse für eine Rationalisierung älterer magischer Riten halten, die um das hölzerne Ross herum vollzogen worden waren: ursprünglich wurde das Ross als massiv gedacht und keine Helden in seinem Leibe enthaltend (so Dictys, v. 111); nach dieser ältesten Tradition wurde er nicht in die Stadt eingeführt, sondern hat die Stadtmauer selbst übergesprungen².

In diesem Falle wäre es zu schliessen, dass in der mykenischen Zeit die Streitwagen mit einem Bildnis (ἄγαλμα) des hölzernen Rosses (*zovejo iqo*) versehen wurden, und dass diesem eine magische, wohl apotropäische Kraft zugeschrieben wurde.

Lwow 8

Kotowskystr. 4

SALOMO LURIA

¹ A. Evans, *The Palace of Minos*, II, 1, S. 244; IV, 2, S. 827.

² Vgl. Verg. *Aen.* VI, 515-516, vgl. 237; Enn. Alex. frg. 11; Aischyl. *Ag.* 825 ff.